



# ENTRE LUCHA POLÍTICA Y RELACIONALIDAD COSMOLÓGICA: LA CONTRIBUCIÓN DE IVONE GEBARA A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Arianne van Andel\*

## RESUMEN

Al colocar la teología ecofeminista de Ivone Gebara dentro de la teología de la liberación, el artículo posibilita una reevaluación de sus propuestas. Al mismo tiempo que apunta para nuevas direcciones (antropológicas y epistemológicas) sugeridas por Gebara –como, por ejemplo, la opción concreta por el cotidiano de mujeres pobres como punto de partida de la reflexión teológica– también explora ambigüedades y preguntas que permanecen en abierto en su articulación ecofeminista. De otra forma, puede verificarse que la interpretación de la vida diaria a partir de estructuras sociales y políticas amplias, garante a la teología ecofeminista de Ivone Gebara una postura política crítica.

**Palabras clave:** teología de la liberación; teología ecofeminista; Ivone Gebara.

## ENTRE A LUTA POLÍTICA E A RELACIONALIDADE COSMOLÓGICA: A CONTRIBUIÇÃO DE IVONE GEBARA PARA A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

## RESUMO

Ao alocar a teologia ecofeminista de Ivone Gebara no seio da Teologia da Libertação, o artigo possibilita uma reavaliação de suas propostas. Ao mesmo tempo em que aponta para as novas direções (antropológicas e epistemológicas) sugeridas por Gebara – como, a opção concreta pelo cotidiano de mulheres pobres como ponto de partida da reflexão teológica –, também explora ambigüidades e perguntas que permanecem em aberto em sua articulação ecofeminista. De todo modo, pode-se verificar que a interpretação da vida diária a partir de

---

\* Arianne van Andel es teóloga feminista. Su maestría se centra en el pensamiento teológico de Ivone Gebara. De 2005 a 2010 trabajó en Santiago de Chile, en el Centro Ecuaménico Diego de Medellín, como consultora y profesora.

estruturas sociais e políticas amplas garante à teologia ecofeminista de Ivone Gebara uma postura política crítica.

**Palavras-chave:** teologia da libertação; teologia ecofeminista; Ivone Gebara.

## **BETWEEN POLITICAL STRUGGLE AND COSMOLOGICAL RELATION: IVONE GEBARA'S THE CONTRIBUTION TO LIBERATION THEOLOGY**

### **ABSTRACT**

By inserting the ecofeminist theology of Ivone Gebara within the theology of liberation, this article enables the reassessment of its proposals. While pointing to the new (anthropological and epistemological) directions suggested by Gebara – such as the concrete option for the everyday life of poor women as the starting point for theological reflection – it also explores ambiguities and questions that remain open in its ecofeminist articulation. Nonetheless, the interpretation of daily life from broader social and political structures ensures Ivone Gebara's ecofeminist theology a critical political stance.

**Keywords:** Liberation Theology; Ecofeminist Theology; Ivone Gebara.

¿Cómo asumir la realidad cotidiana y la vida privada de las personas en el análisis socio-político de la teología de la liberación? ¿Y cómo hacerlo sin despolitizar la teología? Estas son las preguntas claves que me han acompañado como teóloga feminista durante mis estudios, que nuevamente me apelaron durante los cinco años que realicé trabajo de formación teológica en Chile y, en estos momentos, se me imponen nuevamente.

En Septiembre 2010, hace algunos meses, nos trasladamos a España, yo como holandesa con un corazón latinoamericano, mi marido Álvaro, nuestro hijo Teis, de casi 3 años, y nuestra hija Lena, que nació en Junio de ese año. Mientras Álvaro realiza el doctorado, yo me encargo del cuidado de nuestros “peques”, lejos de las redes sociales que tenía en Chile, una experiencia que considero un gran desafío: una vida que demanda la responsabilidad de “madre el tiempo completo”. Como mujer especializada en teología feminista, para quien la valoración de la vida diaria es un tema importante, mi nueva realidad me hace pensar mucho, pero entre pañales, dar el pecho y abrazos, y medir fuerzas con mi hijo apenas tengo tiempo para confiar al papel algunas de estas reflexiones.

Y justo, en estos momentos, me piden escribir un artículo para un libro en honor a la vida y el trabajo de Ivone Gebara. Ivone es una teóloga que describe la vida diaria de las mujeres de su barrio –preparar comida, limpiar, lavar, ordenar, cambiar pañales, llevar los niños y niñas al pediatra–, y la analiza política y teológicamente. Para las mujeres con quien ella convive, en un barrio popular de Recife, en el Noreste de Brasil, la vida muchas veces es más un sobrevivir, por la falta de satisfacer las necesidades básicas de subsistencia. Además, ellas no viven esa situación por opción, ni temporalmente, como es mi caso. Personas como Ivone son las únicas que hacen pública la vida de estas mujeres y les dan una cara.

Yo conocí a Ivone Gebara en un curso, que seguí con ella en el verano de 2002, en Buenos Aires, sobre teología feminista ecológica. Me fascinaron sus agudos análisis sobre las relaciones en la sociedad y sus desafiantes pensamientos teológicos. Después estudié parte de su trabajo para la tesis final de mis estudios y usé sus ideas en mis cursos con grupos de mujeres y comunidades de base en Chile. Pero estos días, oficialmente sin trabajo, y simultáneamente inmersa totalmente en el trabajo, me siento más que nunca reconocida por Gebara, por su atención a la obstinada realidad diaria y, por eso, quiero escribir este artículo con todo el corazón, con material de otros tiempos en que me sentía menos ocupada por la vida concreta de cada día.

¿Logra Gebara vincular su análisis socio-político con la vida personal en su reflexión teológica? ¿Cómo se relaciona su trabajo, en este aspecto, con el paradigma de la teología de la liberación clásica, donde encontramos el origen de su propia teología?<sup>1</sup> Esas eran algunas de las preguntas de mi tesis final de teología, que terminé en 2004. En este artículo quiero reflejar una parte de esta investigación, que nunca ha sido traducida al castellano.

---

<sup>1</sup> Cuando uso en este artículo los términos “la teología de la liberación” o “los teólogos/as de la liberación”, refiero a la teología de la liberación “clásica”, con sus primeros representantes, que surgió al final de los años 1960 y duró hasta los años 1980. Después, muchos teólogos de esta primera etapa también reevaluaron su teología en base a una tendencia cada vez más conservadora del Vaticano, por un lado, y preguntas críticas desde la teología feminista, ecológica, indígena etc. por otro lado.

Primeramente describo brevemente un cambio de paradigma importante de la teología de la liberación: la opción por los pobres. Con esta opción los y las teólogos/as de la liberación tomaron en serio que toda la teología tiene implicaciones políticas y está determinada por posiciones sociales de sujetos. Luego observo como esta posición, de los primeros teólogos de la liberación, se relaciona con su imagen del ser humano. A continuación describo cómo Ivone cambia el sujeto y la antropología de la primera generación de la teología de la liberación y saco algunas conclusiones en las que retomo la pregunta sobre la relación entre lo político y lo personal.

### **EL NUEVO SUJETO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN**

La teología de la liberación se origina en los años 1960 y 1970 en Latinoamérica, continente marcado por una desigualdad, que condenó a grandes masas a la pobreza, y por dictaduras despiadadas que defendieron los intereses de los ricos. Dentro de la Iglesia Católica surgió un movimiento de sacerdotes y religiosos/as que creían que la teología no puede ser neutra cuando hay represión y explotación de seres humanos. Ellos optaron por orientar su teología en beneficio de la liberación de estructuras opresoras, contrariamente a la teología occidental tradicional, que generalmente eligió el lado de los dominadores. El fino análisis político del trabajo de Ivone Gebara la caracteriza como alguien que está impregnada de los puntos de partida de la teología de la liberación. Esa teología la inspiró para entrar en una congregación religiosa y formó el cauce de su quehacer en los años 1970 y 1980, cuando dio clases en el Instituto Teológico de Recife bajo el liderazgo inspirador de Monseñor Helder Cámara (GEBARA, 2002a, p. 38-39).

Lo más revolucionario de la teología de la liberación, en su primera época, era el desarrollo de un marco teórico nuevo para la teología, con una perspectiva diferente y un método distinto al de la teología occidental tradicional. La nueva perspectiva de la teología de la liberación fue su opción por los pobres. Esa opción significaba que los pobres fueron percibidos como el sujeto principal de la teología. Cuando los teólogos de la liberación hablaban de los pobres, no se referían a un grupo de personas pobres individuales que merecen nuestra compasi-

ón, sino a una clase del pueblo oprimido y *hecho* pobre, empobrecido. Manifestaban que la pobreza no es consecuencia de una carencia moral o un retraso en el desarrollo, sino de una estructura socio-económica determinada, donde una clase explota la otra (BOFF; BOFF, 1986, p. 34-35). Cuestionan fuertemente el modelo desarrollista de los años 1950, usando la teoría de la dependencia, para explicar que el desarrollo de los países ricos es el resultado de un proceso histórico de explotación sistemática de los países “subdesarrollados”, generando tremendos desequilibrios sociales, tensiones políticas y empobrecimiento.

Según Gustavo Gutiérrez, unos de los teólogos de la liberación de la primera hora, la situación de desigualdad y violencia contra los pobres en Latinoamérica implica necesariamente una situación de conflicto, expresada en el concepto “lucha de clases”, que hace imposible que la teología tome una posición neutra (GUTTIÉREZ, 1974).

El concepto “los pobres” tiene en la primera teología de la liberación un significado socio-económico, histórico y sociológico. Socio-económicamente, los pobres componen dos tercios de la población mundial. Históricamente, la existencia de pobres puede atribuirse a causas históricas. Sociológicamente, los pobres forman un sujeto colectivo, conflictivo y ético (VUOLA, 2002, p. 67). Los teólogos de la liberación quieren devolver a los pobres su lugar en la historia. Aquellas e aquellos que no contaron como personas dignas y cuya voz no fue escuchada ahora son reconocidas/os como sujetos de su lucha de liberación.

En general, estos teólogos no definen con precisión el concepto de “sujeto”. De cualquier modo, no manejan un concepto “idealista”, sino “materialista”, lo que significa que perciben el “ser sujeto” de las personas, sobre todo, como un producto de sus circunstancias históricas, y menos como un producto de su mente<sup>2</sup>. También hablan sobre “el nuevo sujeto histórico” de los pobres.

La opción por los pobres significaba, primeramente, que los teólogos de la liberación querían ponerse al servicio de los movimientos sociales de resistencia, contra la injusticia de la pobreza desde su posición intelectual y querían ayudar a dar forma a la Iglesia desde su medio

---

<sup>2</sup> La noción del “sujeto materialista” viene de la filosofía dialéctica de Marx y se contrasta de la noción del “sujeto idealista” de la filosofía dialéctica de Hegel, en Störig (1994, p.149-151).

(BOFF; BOFF, 1986, p. 70-71). Segundo, significaba que los teólogos de la liberación repensaron la teología desde la perspectiva de los pobres.

## **EL HOMBRE NUEVO**

En la lucha por la liberación de la pobreza y la injusticia se trataba, según Gutiérrez, en último lugar de la “creación del un hombre nuevo”. Eso nos lleva a la antropología de la teología de la liberación clásica. Gutiérrez describe al ser humano como una creación autónoma, que colabora en el proceso de de la creación, sobre todo por su trabajo. “El ser humano es el resumen y el centro de la creación, y es llamado a conseguirlo por medio del trabajo (comp. Gen. 1:28)” (GUTIÉRREZ, 1974, p. 64, 189-191).

La forma de pensar de los primeros teólogos de la liberación está influenciada por la corriente teológica europea que parte del mundo moderno, autónomo y emancipado post-Revolución Francesa y Rusa. Confirman la emancipación creciente de las personas, pero evalúan su significado en el contexto específico de sufrimiento y opresión de Latinoamérica.

En la primera literatura de la teología de la liberación se encuentra además una idea de progreso muy fuerte, que es característico por el espíritu de los años 1960 y 1970. Los teólogos de la liberación ven –sobre todo por el progreso de la ciencia y la tecnología– que los seres humanos consiguen éxitos, cada vez más grandes en la historia y toman su destino en sus propias manos. Creen que esta tendencia ofrece posibilidades para creer en un nuevo ser humano, en una sociedad mejor. Según Gutiérrez las personas obedecen cada vez menos a los poderes dominantes y empiezan a pensar políticamente y a participar en procesos para cambiar las estructuras sociales (GUTIÉRREZ, 1974, p. 43-44, 52-62).

Gutiérrez conceptualiza esta “gestación” de ser sujeto en la perspectiva de la auto-realización y liberación continua del ser humano en todas sus dimensiones: “La conquista paulatina de una libertad real y creadora lleva a una revolución cultural permanente, a la construcción de un hombre nuevo, hacia una sociedad cualitativamente diferente” (GUTIÉRREZ, 1974, p. 68).

Ivone Gebara se comprometió en cuerpo y alma con el desarrollo de la teología de la liberación y, como muchos otros religiosos y religiosas, fue a vivir en un barrio popular para compartir en la práctica la vida con gente empobrecida.

Pero justamente por convivir con mujeres en los barrios populares de Brasil y por la lectura de textos feministas, ella sintió que era necesario ir más allá de lo que fue la primera generación de teólogos de la liberación en el cuestionamiento de puntos cruciales de la teología occidental tradicional. ¿Cómo se relaciona el trabajo de Ivone con el sujeto nuevo de la teología de la liberación original?<sup>3</sup> ¿Y qué cambios propone en la antropología de los primeros teólogos de la liberación.

### **DE “LOS POBRES” A “MUJERES POBRES EN EL NORESTE DE BRASIL”**

Aunque Ivone se adhiere a “la opción por los pobres” en base a su experiencia como religiosa, su acercamiento al pensamiento emergente de la teología feminista y su compañerismo con mujeres en su barrio abogan por especificar el concepto “los pobres”. En medio del grupo de los económicamente pobres opta en primer lugar por mujeres pobres. Indica que a las mujeres dentro de la clase de “pobres” les toca una doble opresión. Son discriminadas por razones de clase, pero también en base a su género. Una opción por los pobres, en base a la diferencia de clase, no visibiliza esta distinción y según Ivone, por eso, tiene sus límites (GEBARA, 1999, p. 9, 16; GEBARA, 2000, p. 142-143).

A este respecto Ivone comparte la crítica que muchas teólogas feministas iban expresando frente al sujeto de los primeros teólogos de la liberación. La categoría “los pobres”, según estas teólogas, es demasiado homogénea y generaliza. Con el concepto “los pobres” sólo se define la opresión de personas en términos socio-económicos, mientras otros factores que causan exclusión y opresión, como sexo, color de piel, etnicidad, opción sexual y edad no se hacen explícitos en

---

<sup>3</sup> En mi investigación me basé sobre todo en las siguientes obras de Ivone Gebara: *Longing for Running Water. Ecofeminism and liberation*. Minneapolis: Fortress Press, 1999 y partes de este libro, publicado en Español bajo el título *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. 2000. También leí unos de sus artículos en la revista *Con-spirando*. Finalmente usé un informe publicado de un Seminario Teológico que Gebara dio en Chile en 1993, y usé los apuntes que hice durante el curso que yo misma seguí con ella en Buenos Aires in 2002.

este concepto. Aunque algunos teólogos de la liberación rápidamente incluyeron estas formas de opresión en su análisis, al inicio la mayoría de ellos sigue describiendo la distinción de clase como la infraestructura principal de dónde se originan otras formas de opresión<sup>4</sup>.

Gebara se concentra sobre todo en la feminización de la pobreza: a menudo mujeres son las más pobres entre los pobres y sufren más las consecuencias de la explotación económica. Además, señala el hecho que mujeres pobres también sufren más el deterioro de su ambiente natural, porque son ellas las que generalmente se hacen cargo de la continuación de la vida material. En el trabajo en casa y en el cuidado de los niños son ellas las que se dan cuenta de que el agua, el aire, los alimentos y la tierra están contaminados (GEBARA, 1999, p. 1-4).

En su artículo “Dame de beber”, por ejemplo, nos describe como las mujeres y los niños de su barrio sufren la falta de agua, y mientras esperan en vano un camión aljibe de la municipalidad después de un período largo de sequía; en sus conversaciones se debaten entre la esperanza y la desesperanza (GEBARA, 2002b, p. 43-48). Gebara se fija en situaciones tan cotidianas como esas y destaca su significado teológico, no sólo por las convicciones religiosas que las mujeres expresan entrelíneas, muchas veces basadas en una teología tradicional, sino porque en estas mujeres la vida misma está siendo crucificada y luchan por sentido, reconocimiento y dignidad.

A través de esta realidad vivida, Gebara se fascina cada vez más como teóloga feminista por mujeres que vinculan el feminismo con un nuevo pensamiento ecológico. No es su amor por la belleza de la naturaleza que la lleva a una posición ecofeminista, sino la falta de aquella para tantas personas marginadas en el mundo. En su libro *Intuiciones ecofeministas*, se describe a sí misma como una ecofeminista independiente, con una postura política crítica en la lucha antirracista, antisexista y antielitista (GEBARA, 2000, p. 24-25).

La diferenciación, dentro del concepto de los pobres, significa un cambio importante de la comprensión del sujeto en la teología de la liberación de las nuevas generaciones. Primero, la atención por el sexo,

---

<sup>4</sup> Por ejemplo: Boff y Boff (1986, p. 37-39).



el color de piel y la etnicidad reconoce que dentro de grupos empobrecidos existen diferentes posiciones subjetivas. Segundo, esta diferenciación muestra que la pobreza no sólo es una consecuencia de desarrollos históricos o económicos, como demostró muy acertadamente la teología de la liberación, sino que también es un resultado de una discriminación con base en características corporales de las personas. Personas de otro sexo, color de piel o grupo étnico son empobrecidas con base en estas características. Además, estas cualidades, determinadas biológicamente, son usadas por medio de construcciones ideológicas para justificar situaciones de pobreza y opresión. Eso revela que la pobreza se atribuye a un conjunto de causas más complejas que la simple estructura injusta de un sistema económico dominante. La marginalización de personas con base en las características “naturales” también está enraizada en nuestro pensar cultural y psico-simbólico.

La lucha contra ideologías que fundamentan la marginalización en hechos biológicos es diferente que la lucha contra sistemas económicos. Quizás por eso, los teólogos de la liberación, al inicio no siempre reaccionaron positivamente ante la atención dada, en la teología, a la opresión de las mujeres, ya que la ideología patriarcal formaba parte de su propio pensamiento. Habían internalizado los rasgos sexistas de la sociedad de tal manera que no consideraban el rol impuesto a las mujeres en la sociedad como un problema fundamental. Eso quedó al descubierto, sobre todo, cuando describían a las mujeres como oprimidas, pero no las reconocieron como sujetos de la teología (VUOLA, 2002, p. 134-135, 146-147).

Creo que la capacidad que las personas tienen de solidarizarse con un grupo marginado se determina no sólo por su contexto histórico, sino también por la empatía que puedan sentir con ese grupo. Los primeros teólogos de la liberación se podían identificar bien con la lucha de los pobres, porque se podían imaginar la situación económica de la pobreza. Cuando la marginación está basada en características “naturales”, la identificación es más difícil. En la consideración de los factores de género, color de piel y etnicidad, las teólogas feministas revelan la complejidad de “la opción por el otro o la otra”. Siempre existe el riesgo de apropiación de las luchas de las personas con las que nos solidarizamos. Sin embargo, eso no implica que tengamos que dejar de

solidarizarnos, sino que es imprescindible problematizar explícitamente nuestra propia posición.

La opción de Ivone por “mujeres pobres” puede verse como una opción de afinidad y solidaridad. Ivone da contenido a esta solidaridad destacando el problema de la opresión de las mujeres como centro en su reflexión teológica, intentando a la vez fortalecer la autonomía de las mujeres a través del diálogo con ellas. A la vez, reconoce que en el fondo los sujetos más importantes de su teología son las mujeres que iniciaron la búsqueda de otra perspectiva (eco) feminista en la teología:

“Las primeras destinatarias de la teología feminista somos nosotras mismas, las que buscamos hacerla y compartirla, todas las compañeras que buscan entrar en esta perspectiva” (GEBARA, 1993, p. 89).

### **UNA ANTROPOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA NUEVA**

Al lado del cambio de la “opción por los pobres” Ivone formula preguntas radicales frente a la antropología de la teología de la liberación clásica. La primera generación de teólogos de la liberación tenía grandes expectativas de la concientización de “los pobres” y de la autorrealización del ser humano. Percibieron cómo las personas tomaron conciencia de las estructuras injustas en los movimientos sociales de Latinoamérica y empezaron a resistirse frente a ellas. Colocaron este acontecimiento dentro de un marco de una humanidad nueva que se estaba liberando. Esta antropología se caracterizó por una fuerte idea de progreso y un cierto determinismo. No reconocieron que “la concientización de estructuras opresoras” pone el acento en las capacidades racionales de las personas, y con eso queda limitada.

El trabajo de Gebara nos presenta otra antropología. Ella toma distancia de la creencia en el progreso y la idea que la historia es “realizable”. Subraya que la razón es menos importante en los procesos de cambio que sugirieron los primeros teólogos de la liberación. Está convencida de que los seres humanos nos dejamos guiar mucho más por las relaciones y lealtades con otras personas que por nuestra mente racional. También es necesario, según ella, que la personas sientan una cierta insatisfacción o indignación frente a su situación existente antes de ponerse en movimiento. Según Ivone, este lado intuitivo se subestima en proyectos que aspiran a una concientización racional.

Gebara da mucha atención a la dimensión afectiva e intuitiva de las personas, aunque sin negar la importancia del pensamiento racional. Aboga justamente por devolver el derecho a pensar a las mujeres pobres. Nota como las personas pobres muchas veces son manipuladas en sus emociones, mientras no tengan la posibilidad de reflexionar sobre su situación. Sin embargo, para poder reflexionar, se necesita tomar en cuenta la totalidad del ser humano, con su cuerpo, sus emociones y su capacidad de pensar. Ivone propone una manera nueva de reflexionar sobre el “conocimiento”: una epistemología que asume la experiencia concreta histórica y corporal como fuente principal y más importante del conocimiento de la realidad. Así los cuerpos maltratados de las mujeres pobres pueden llegar a ser punto de partida de la reflexión teológica.

Según Gebara, la epistemología occidental dominante es patriarcal, y excluye a grandes grupos de personas a consecuencia de su carácter androcéntrico, universalista y jerárquico. Se basa generalmente en la experiencia de hombres blancos y occidentales, presentándose como “conocimiento universal”. Es jerárquica porque da más importancia al conocimiento intelectual que a otras formas de conocimiento. El conocimiento racional de las ciencias o de la política, que está generado sobre todo por hombres, está nombrado como “conocimiento verdadero”, mientras el conocimiento obtenido en la vida diaria es degradado como “sólo conocimiento desde la experiencia”.

El conocimiento androcéntrico lleva a negar gran parte de la realidad. En las ciencias sociales vemos una atención desproporcionada por los hombres que “hicieron la historia”. En los reportajes de guerra transmitidos en los medios se informa sobre todo sobre los soldados muertos, mucho menos sobre las mujeres o niños y niñas afectados o sobre la naturaleza contaminada. Según Gebara, también las primeras teologías que partieron desde la realidad social mantuvieron un carácter patriarcal, jerárquico y universalista, porque no tomaron suficiente distancia de la epistemología tradicional<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Ivone Gebara trabaja más aspectos de la epistemología patriarcal dominante, que se manifiestan específicamente en la teología, incluyendo la teología de la liberación, como son el esencialismo, el monoteísmo centralizado y el acento en las verdades eternas. En el marco de este artículo no me puedo extender más sobre estos aspectos.

La pregunta fundamental de una epistemología ecofeminista es: ¿a qué experiencia se refiere una cierta afirmación sobre la realidad? De este modo, conocer no es un proceso lineal, sino circular, donde se siguen añadiendo experiencias que pueden modificar el conocimiento que se tenía en el punto de partida. Una epistemología ecofeminista quiere ser incluyente y holística. Sus fuentes incluyen las emociones y la afectividad, reconociendo que la razón no tiene autonomía absoluta en el cuerpo que somos, y no puede ser aislada totalmente de otras dimensiones de nuestro ser. Reconoce la diversidad de experiencias y sus expresiones, sin poner límites absolutos sobre nuestra manera de conocer, y de esa forma muestra la relatividad de todas nuestras verdades, incluyendo las verdades teológicas (GEBARA, 2000, p. 35-89).

### **SER PERSONA EN INTERDEPENDENCIA RECÍPROCA**

La suposición fundamental de una epistemología holística, según Gebara, es que la experiencia más profunda que compartimos es una vivencia de interdependencia recíproca entre todos los elementos del cosmos. Como seres humanos no sólo formamos parte de un todo, sino que el todo también es parte de nosotros. Estas afirmaciones son inspiradas por descubrimientos nuevos en las ciencias naturales, que revelan la interdependencia compleja entre todas las formas de vida, y muestran que la evolución, iniciada con un “Big Bang” (gran explosión), desde una singularidad de energía infinitamente densa, se mueve irreversiblemente hacia una diversificación cada vez mayor, en un proceso simultáneo de coincidencias y leyes físicas. En este proceso somos todos y todas finalmente parte de la misma fuente, y a pesar de la diferenciación se mantiene nuestra interdependencia y afinidad original (RESS, 2003, p. 58; McFAGUES, 1993, p. 37-47).

Ivone cuestiona en base a esta visión el concepto de “persona” de nuestra sociedad, lo cuál también estaba a la base de la primera teología de la liberación, en la que se ponía un acento unilateral en la autonomía y la libertad del individuo. Ivone reconoce que ese énfasis tenía una función valiosa en el siglo 19 para liberar a las personas de estructuras históricas determinantes, pero cree que ahora el balance se ha perdido. La interpretación del concepto de la persona en base

de “autonomía” y “libertad” ha causado que los seres humanos que no tienen autonomía o libertad en las estructuras socio-políticas dominantes ya no son considerados “personas”. “La libertad del individuo” llevó al “individualismo”, donde el derecho a la autodeterminación se degeneró hacia un derecho para intervenir en la vida de otras personas. La pregunta, según Gebara, es sobre todo: ¿quién define la autonomía de los seres humanos? (GEBARA, 1999, p. 71-76).

La perspectiva ecofeminista releva la dimensión colectiva de las personas, que no consiste en su autonomía, sino en su relacionalidad. Esta relacionalidad no es sólo antropológica, sino también cósmica, porque está basada en el hecho de que todos formamos parte del mismo misterio de la vida. Con la palabra “relacionalidad” Ivone se refiere a las fuerzas vitales que determinan nuestra mutua conexión y con la tierra. La describe como una condición fundamentalmente humana y cósmica, como una fuerza que nos vincula con la tierra, como una realidad que nos impulse hacia la acción ética, y como una experiencia religiosa.

Esta relacionalidad se encuentra en un nivel más profundo que nuestra conciencia. Dentro de este marco critica el vínculo entre racionalidad y libertad de la filosofía. La concientización racional no lleva automáticamente a la libertad. De esta forma, hace una observación sobre el acento, de la primera teología de la liberación, en la concientización como herramienta para el cambio social. Según Gebara, esa perspectiva se concentró demasiado en las capacidades individuales y racionales de la gente y por eso fue sólo accesible para seres humanos que se podían apropiarse de esta forma de racionalidad. Con eso subestimó además la complejidad de los seres humanos y sus relaciones (GEBARA, 1999, p. 83-92):

“Somos más complejos que nuestra conciencia, más imprevisibles que nuestros planes, menos fiables que nuestras decisiones y más fuertemente influenciados por nuestros miedos y pereza de lo que nos damos cuenta” (GEBARA, 1999, p. 87)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Por falta de un texto original, traducido desde una traducción inglesa: “We are more complex than our consciousness, more unpredictable than our plans, more unreliable than our decisions, and more heavily influenced by our fears and laziness than we realize” (GEBARA, 1999, p. 87).

Partir desde la relacionalidad como elemento constitutivo de nuestro ser-persona significa para Ivone acabar con el dualismo entre nuestra racionalidad mental y nuestras capacidades más afectivas; intuiciones, sentimientos, atracciones y presentimientos, todo forma parte de nuestra “racionalidad amplia”. Todos estos diferentes aspectos de la racionalidad se apoyan, según Gebara, en nuestra relacionalidad. Consecuentemente, también se opone a los marcos de pensamiento patriarcal que dividen nuestra racionalidad en partes, donde la dimensión mental, intelectual, logística sería sobre todo masculina, mientras la parte emocional sería más femenina (GEBARA, 1999, p. 88).

La relacionalidad y la interdependencia entre las personas y entre ellas y la tierra deben ser reconocidas como variables importantes en el surgimiento de acciones éticas. Ivone cree que por medio del aprendizaje experiencial de nuestra interdependencia podemos redescubrir la relacionalidad de toda la vida, fortaleciendo una actitud ética de respeto para otras personas y para el gran cuerpo del cosmos. Esta experiencia podría ser un impulso hacia el cambio social, empezando con la formación de nuevas comunidades, donde la felicidad y la justicia son el derecho de toda la gente.

## CONCLUSIONES

Los primeros teólogos de la liberación mostraron que la teología siempre tiene implicaciones políticas, debido a la posición que los y las teólogos/as toman en la sociedad. Apoyan con su teología a las clases dominantes y sus ideologías, u optan por las personas que sufren las consecuencias de estos sistemas. La teología de la liberación se dio a conocer por su “opción por los pobres”; una opción basada en el evangelio y en la fe. Propugnó la necesidad de un análisis socio-político previo a la reflexión teológica, en reacción a la teología tradicional que sólo tenía ojos para las personas individuales y la salvación de sus almas, reforzando y legitimando así las estructuras sociales existentes.

Sin embargo, la opción por los pobres como “una sola clase popular” fue la causa de que esta primera generación de teólogos de la liberación no visibilizara parte de la realidad. Ivone Gebara, junto con otras teólogas feministas, puso la atención en el hecho de que la opci-

ón por los pobres, en realidad, significaba una opción por los hombres pobres, quienes reclamaron sus derechos por medio de movimientos sociales, sindicatos y partidos políticos. La opresión de mujeres pobres se encubrió en esta teología.

Esta limitación de la generación inicial de la teología de la liberación es, según Ivone, una consecuencia de la separación del terreno político y público del terreno personal, llamado privado. Esta separación fue una reacción entendible a una teología tradicional demasiado individualizante, pero mostró insuficiencias en sus capacidades de “liberar de toda opresión”<sup>7</sup>. Gebara revela que en la vida de las mujeres pobres la distinción entre lo público y lo privado es insostenible en el análisis político y en la teología. Temas como la división de trabajo, la economía informal, la violencia intrafamiliar y la ética sexual no entraron en la primera teología de la liberación. Ivone señala que, justamente en la vida diaria de las mujeres, los temas políticos son temas privados, y los asuntos privados obtienen peso político. Además, su enfoque en la ecología hace que trascienda la división entre lo público y lo privado. Muestra como la situación de emergencia ecológica mundial, un tema público y político, se hace tangible en la vida diaria “privada” de las mujeres en su barrio. Estas afirmaciones no son nuevas, y muchas de ellas son inspiradas en el trabajo de colegas feministas y ecologistas, pero Ivone la aplica, de manera pionera, asumiendo sus consecuencias en el desarrollo de una teología de la liberación actualizada.

La opresión de las mujeres no puede ser combatida sólo mediante análisis políticos, sino que pide un cambio más profundo en nuestro pensar cultural y psicológico-simbólico. Gebara aboga por una antropología nueva, donde la separación entre cuerpo, espíritu, y razón es reemplazada por una imagen más integral del ser humano. Esta nueva antropología pide otra epistemología, donde nuestras experiencias concretas diarias llegan a ser punto de partida de la reflexión social y teológica. Sólo de esta forma es posible que caiga luz sobre las mujeres en un barrio pobre en Brasil; ellas que diariamente se esfuerzan por el cuidado de la vida en todas sus dimensiones.

---

<sup>7</sup> De ahí el título del libro de Elina Vuola sobre este mismo tema: *Limits of liberation. Feminist theology and the ethics of poverty and reproduction* (2002).

Para mí, ese es el gran merito de la obra de Gebara: ella visibiliza las mujeres marginalizadas en su realidad de dolor y alegría, de injusticia y resistencias pequeñas. Habla en nombre de sí misma, no quiere hablar por otras, pero igualmente representa las voces y preguntas de mucha gente. No es por acaso que en estos días me sienta tan conectada con sus reflexiones poéticas, donde hay tanto espacio para la vida “aparentemente insignificante” y su valor teológico<sup>8</sup>.

Con su epistemología ecofeminista Gebara da nuevas referentes y rompe algunos tabúes que en la teología de la liberación de la primera generación quedaron intocados. Relativiza la autoridad de la Biblia y de los dogmas, y dirige la atención hacia las expresiones corporales, emocionales y racionales de nuestra búsqueda de sentido del misterio de la vida de la que formamos partes. La misma Gebara nos acompaña en esta búsqueda en todas sus reflexiones teológicas, cada una de ellas refleja su pasión por la sanación de la gente, de la tierra y de la vida.

Como conclusión vuelvo a la pregunta inicial: ¿Logra Gebara, en su reflexión teológica, vincular su análisis socio-político con la vida personal? Sí, porque siempre interpreta la vida diaria y personal desde un marco de estructuras sociales y políticas amplias y a la vez vincula sus reflexiones políticas con la vida diaria. Este logro marca su singularidad como teóloga ecofeminista. El ecofeminismo es criticado, muchas veces, por su tendencia a la despolitización, sobre todo por parte de otras feministas y por teólogos y teólogas de la liberación. En este artículo no fue posible abordar toda esta discusión, pero se puede concluir que Ivone logra ser teóloga ecofeminista sin perder una postura política crítica<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Señalo indirectamente a un libro holandés con el título “*Schijnbaar onbeduidend, De verrassende kanten van het dagelijks leven in een arme volkswijk van Buenos Aires*” (Aparentemente insignificante. Los lados sorpresivos de la vida diaria en un barrio popular pobre en Buenos Aires), escrito por Marc van der Post, quien saca a la luz las vidas diarias de las personas en su barrio y reflexiona teológicamente sobre ellas.

<sup>9</sup> Para profundizar en este tema, se puede consultar: Arianne van Andel, *Tussen politieke strijd en kosmologische verbondenheid. Een kritische evaluatie van de ecologisch feministische theologie van Sallie McFague en Ivone Gebara in het licht van de bevrijdingstheologie*, doctoraalscriptie, Faculteit der Godgeleerdheid, Vrije Universiteit Amsterdam, 2004 (Entre la lucha política y la unidad cosmológica. Una evaluación crítica de la teología feminista ecológico de Sallie McFague y Ivone Gebara, a la luz de la teología de la liberación, Tesis Doctoral, Facultad de Teología, Universidad VU de Amsterdam, 2004).



A pesar de eso, su teología también tiene ambigüedades y preguntas que quedan abiertas, y ella probablemente será la primera en admitir eso. Acá quiero hacer dos grupos de preguntas, que me surgen acerca de su antropología, como invitación para seguir reflexionando.

Según Gebara, las personas se sienten impulsadas hacia la transformación por el sentimiento de que “algo no está bien”, por un malestar más que por la concientización, ¿pero no es que muchos de nuestros sentimientos y emociones siguen a nuestros pensamientos internalizados? ¿Cómo ve Gebara esta dialéctica entre pensar y sentir? ¿Dónde se inicia el impulso hacia el cambio, hacia la transformación? En mi situación nueva como “madre tiempo completo” esta pregunta me intriga.

Yo tiendo a valorar la tarea diaria, de cuidar a dos pequeños, menos que el escribir de este artículo. ¿Esta valoración está basada en un cierto malestar emocional, o es más bien resultado de pensamientos internalizados desde una epistemología patriarcal? ¿Ayuda a cuestionar mis pensamientos que desvalorizan la vida diaria, o es mejor tomar en serio mis emociones para poder luchar por más tiempo para escribir artículos? ¿Probablemente algo de los dos?

O sea: ¿Son nuestros sentimientos y experiencias más confiables que nuestro pensar? ¿Existen “experiencias auténticas pre-rationales” fuera de la interpretación racional que les damos, ya influenciada por el pensar dominante? Gebara a veces sugiere que sí, pero yo tengo mis dudas. Y si no existen experiencias o emociones puras para impulsar nuestros cambios, la concientización política vuelve a ser un eje fundamental en procesos de transformación, aunque quizás primeramente en la forma de una concientización desde nosotras mismas y desde nuestros cuerpos.

Otra pregunta abierta trata del tema de la relacionalidad cósmica sobre la cual Gebara escribe con mucha esperanza. ¿Es esa verdaderamente una experiencia que nos puede llevar a un actuar ético? ¿Cómo esta relacionalidad se hace sentir en nuestra realidad concreta? ¿Es tan fácil vincular el nivel de la evolución biológica con el nivel de la historia humana? ¿Cómo podemos seguir tematizando las relaciones de poder injustas y las diferencias conflictivas dentro de esta relacionalidad cósmica? Gebara deja abiertas estas preguntas, y por eso sus reflexiones

sobre una nueva cosmología y nuestra relacionalidad e interdependencia recíproca como humanidad a veces tiende a sonar idealista, perdiendo algo de la agudeza política que generalmente caracteriza su obra como un tesoro de teología de la liberación renovada.

La relación entre el análisis socio-político y la vida personal permanece en tensión y compleja. La pregunta por el puente entre estas dos dimensiones me va a seguir ocupando como teóloga. Sin embargo, tanto la importancia de un análisis político agudo como la atención sincera por la situación personal de tantas mujeres empobrecidas, las aprendí en Latinoamérica, especialmente de Ivone Gebara.

## REFERENCIAS

- ANDEL, Arianne van. **Tussen politieke strijd en kosmologische verbondenheid. Een kritische evaluatie van de ecologisch feministische theologie van Sallie McFague en Ivone Gebara in het licht van de bevrijdingstheologie.** Doctoraalscriptie. Faculteit der Godgeleerdheid. Vrije Universiteit Amsterdam, 2004.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis M. **Wat is theologie van de bevrijding?** Averbode, Apeldoorn: Altiora, 1986.
- GEBARA, Ivone. III Semana Teológica: Construyendo nuestras teologías feministas. **Tópicos 90. Aportes para una teología feminista**, v. 6, n. 3, p. 71-124, 1993.
- GEBARA, Ivone. **Longing for running water.** Ecofeminism and liberation, Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- GEBARA, Ivone. **Intuiciones ecofeministas.** Ensayo para repensar el conocimiento y la religión. Madrid: Trotta, 2000.
- GEBARA, Ivone. Las contradicciones de la vida y otros enigmas. In: GEBARA, Ivone. **La sed de sentido.** Montevideo: Doble Clic, 2002a.
- GEBARA, Ivone. Dame de beber. In: GEBARA, Ivone. **La sed de sentido.** Montevideo: Doble Clic, 2002b.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación.** Perspectivas. Salamanca: Sígueme, 1974.
- McFAGUES, Sallie. **The body of God.** An ecological theology. Minneapolis: Fortress, 1993.
- POST, Marc van der. **Schijnbaar onbeduidend, De verrassende kanten van het dagelijks leven in een arme volkswijk van Buenos Aires.** Nijmegen: Valkhof Pers, 2010.
- RESS, Mary Judith. **Without a vision, the people perish.** Reflections on Latin American ecofeminist theology. Santiago, Chile: Sociedad Con-spirando, 2003.
- STÖRIG, Hans Joaquim. **Geschiedenis van de filosofie 2.** Stuttgart: Kohlhammer, 1994. p. 149-151.
- VUOLA, Eulina. **Limits of liberation.** Feminist theology and the ethics of poverty and reproduction. London: Sheffield, 2002.